ROCZNIKI FILOZOFICZNE
Tom XXV, zeszyt 1 — 1977

ROMUALD WASZKINEL

O ŹRÓDŁACH FILOZOFII BERGSONA

„Jest dziś filozof, którego nazwisko dźwięczy wszędzie, którego specjaliści — nawet gdy dyskutują z nim lub mu przeczą — uważają za równego największym, i który, będąc pisarzem w równym stopniu co myślicielem, obalił konwencje barier technicznych i znalazł sposób, by być czytanym wewnątrz szkół i na zewnątrz ich murów. Z całą pewnością i zgodnie z opinią powszechną zdanie przyszłości wyznaczy dziełu p. Henri Bergsona miejsce wśród najbardziej znamiennych, najbardziej płodnych i najbardziej sławnych osiągnięć naszej epoki. Znaczy ono datę, której historia już nie zapomni; otwiera fazę myśli metafizycznej; stawia zasadę rozwoju, któremu nie można wytyczyć granic — i po starannym namyśle, z pełną świadomością właściwej wartości słów ogłosić można dokonany przez nie przewrót za równy co do znaczenia kantowskiemu, a nawet sokratyczmu" [1]. Tak w 1912 r. rozpoczął pierwszy rozdział książki pt. *Une philosophie nouvelle* uczeń, przyjaciel i następca Bergsona na katedrze w Collège de France, E. Le Roy (1870-1954).

Gdyby żył dziś autor powyższych słów, czułby się chyba nieco zażenowany. Jest bowiem prawdą, że nazwisko Bergsona zapisano na stałe do podręczników historii filozofii, ale czy jako równe największym? Jest faktem niezaprzeczalnym, że wobec pozytywizmu i dogmatyzmu naukowego, zwanego scjentyzmem, filozofia Bergsona otwiera fazę myśli metafizycznej; gdy jednak mówi się dziś dosyć często, że jest on bardziej pisarzem niż filozofem, a jeżeli już filozofem, to irracjonalistycznym, filozofowie faktycznie niewiele poświęcają mu miejsca. Zwłaszcza w ostatnich latach Bergson wyraźnie przestał być „modny", nawet w swym rodzinnym mieście [2].

Czy znaczy to, że badania nad doktryną Bergsona są już całkowicie i definitywnie zakończone? Dla tak smutnej sytuacji nie ma miejsca w filozofii, gdy chodzi o jej wielkich przedstawicieli. Bibliografia prac o Berg-

---

[1] Tłum. K. Pomian (*Filozofia i socjologia XX wieku*. T. 1. Warszawa 1969 s. 9).
[2] Patrz ostatni numer „Les etudes Bergsoniennes" (11: 1976 s. 115).

sonie do 1974 r. liczy ponad 4 tys. ważniejszych pozycji [3]. Na roku 1974 nie zakończyły się też zainteresowania filozofią Bergsona [4].

Z dotychczasowej literatury wyłania się następujący wachlarz interpretacyjny: filozofia Bergsona jest sensualizmem i instynktywizmem (Garrigou-Lagrange, Maritain, Höfding, Thibaudet), pragmatyzmem (R. Berthelot) [5], patetyczną wizją estetyczną (J. Benda, R. M. Mossé-Bastide), filozoficzną wizją rzeczywistości inspirowaną przez nauki biologiczne (H. Gouhier, P. Trotignon). Wszyscy wyżej wywienieni autorzy uzasadniają swoje interpretacje egzemplifikując tekstami samego Bergsona. Prawie wszyscy też zgodziliby się nazwać jego doktrynę irracjonalistycznym intuicjonizmem, wywodząc jej rodowód od Plotyna, poprzez św. Augustyna, mistyków (zwłaszcza XVII w.), Pascala, aż do Maine de Birana.

Wszystkie tak różnorodne interpretacje nie są pozbawione słuszności; ich wspólną cechą zaś jest to, iż chcą zrozumieć nowe, sprowadzając je do starego. Sam Bergson zresztą stwierdza [6], że jest to normalny wynik budowy ludzkiego umysłu: „umysł ludzki jest bowiem tak skonstruowany, że tylko wtedy zaczyna pojmować nowe, jeśli uprzednio uczyni wszystko, by je sprowadzić do starego" [7]. Sprowadzenie do starego jest zatem pierwszym etapem badawczym, aby w jego świetle ujrzeć jaśniej to, co nowe, jeżeli faktycznie mamy do czynienia z czymś nowym, oryginalnym.

Gdybyśmy poprzestali na powyższych interpretacjach, o filozofii Bergsona można by mówić jedynie jako o pewnej odmianie sensualizmu, pra-

---

[3] P. A. Y. Gunter. *Henri Bergson: A Bibliography*. Ohio 1974. Philosophy Documentation Center.

[4] G. Bretonneau. *Création et valeurs éthiques*. Paris 1975; „Les etudes Bergsoniennes" 11:1976; M. Cariou. *Bergson et le fait mystiqué*. Paris 1976. W literaturze polskiej: J. Fizer. *Fazy Ingardena, durée réelle Bergsona, strumień Wiliama Jamesa*. „Studia Filozoficzne" 10-11 (119-120):1975 s. 26-43; J. Rybińska. *Człowiek i osoba wg Henri Bergsona*. „Novum" 3:1976 s. 73-78.

[5] Fizer (jw. s. 40 odnośnik 40) pisze, iż sam W. James zarzucał Bergsonowi, że przyjął od niego i od Warda pojęcie *durée réelle*. Otóż istotnie taki zarzut został sformułowany, tylko że nie pochodził on od Jamesa, ale od G. Rageot. Patrz: H. Bergson. *Mélanges*. Paris 1972 s. 656.

[6] Wszystkie prace Bergsona cytujemy według wydania zbiorowego — *Oeuvres. Editions du centenaire*. Paris 1970. Aby uniknąć częstego pisania pełnych tytułów dzieł, zastosujemy dla poszczególnych prac następujące skróty: *Essai sur les données immédiates de la conscience* — DJ; *Matière et mémoire* — MM; *L'évolution créatrice* — EC; *Les deux sources de la morale et de la réligion* — MR; *La pensée et le mouvant* — PM. W wypadku, gdy korzysta się z dokonanych tłumaczeń dzieł Bergsona, nazwisko tłumacza podaje się w nawiasie, w pozostałych wypadkach jest to tłumaczenie własne.

[7] PM 119 (1346) — cyfra pierwsza oznacza kolejną stronę cytowanego dzieła; cyfra w nawiasie oznacza stronę w zbiorowym wydaniu dzieł — (tłum. P. Beylina i K. Błeszyńskiego).

gmatyzmu, jednym z ciekawych artystycznych wieszczeń [8] czy też o bardziej lub mniej udanej ekstrapolacji nauk biologicznych. Tymczasem „Filozof godny tego miana, pisał Bergson, mówił zawsze tylko jedną rzecz, i to raczej starał się ją powiedzieć, niż powiedział naprawdę [...] myśl przynosząca światu coś nowego musi się wyrazić poprzez idee już gotowe, które napotyka na swej drodze i porywa swoim ruchem: przez to zdaje się zależeć od epoki, w której żył filozof, lecz często jest to tylko pozór. Filozof mógłby się narodzić kilka wieków wcześniej; miałby wtedy do czynienia z inną filozofią i inną wiedzą; stawiałby sobie inne problemy; wypowiadałby się w innych formułach; żaden z rozdziałów książek, które napisał, nie byłby może tym, czym jest, a przecież powiedziałby to samo" [9].

Chociaż ów cytat z książki Le Roya mógłby ktoś złośliwy skwitować krótko jako „laurkę" napisaną przez wdzięcznego ucznia swemu mistrzowi czy przyjacielowi, chyba nikt nie może odmówić Bergsonowi miana filozofa. A jeżeli tak, to nie będzie chyba pozbawione sensu pytanie o to, co powiedział, czy też raczej, co chciał powiedzieć Bergson.

W artykule niniejszym chcemy przede wszystkim dać odpowiedź na pytanie: co chciał powiedzieć filozof francuski?

W tym celu w części pierwszej prześledzimy sylwetkę Bergsona jako studenta, a potem profesora filozofii, do momentu zaprezentowania w Sorbonie swych dwóch tez doktorskich. Okres ten jest ważny dlatego, że od chwili wydrukowania swej pierwszej pracy (DJ) [10] aż do końca swego życia († 1941 r.) Bergson nie zmienił poglądów. Następne dzieła będą kontynuacją i rozwinięciem problematyki ukazanej po części w pracy pierwszej, wydanej w r. 1889. Ów okres powinien więc odsłonić problemy, które przede wszystkim zaniepokoiły filozofa francuskiego, jak też wskazać zasadnicze drogi, na których będzie on szukał rozwikłania swych trudności.

Materiału do części pierwszej artykułu dostarczą przede wszystkim osobiste wypowiedzi Bergsona, pozostawione w jego korespondencji, którą zebrano i wraz z innymi jego wypowiedziami (streszczeniami wykładów z Collège de France, odpowiedziami na stawiane mu zarzuty i drobniejszymi konferencjami) wydano w tomie zatytułowanym *Mélanges* [11]. Ponadto wykorzystano niektóre wypowiedzi Bergsona zanotowane i opublikowane w pracach jego uczniów i przyjaciół.

---

[8] Pomian (jw. s. 10) pisze: „Bergson był ostatnim wieszczem w dziejach filozofii francuskiej".

[9] PM 122-123 (1350) — (tłum. P. Beylina i K. Błeszyńskiego).

[10] Jest to główna teza doktorska, teza komplementarna napisana była w języku łacińskim — „Quod Aristoteles de loco senserit".

[11] H. Bergson. *Mélanges. Textes publiés et annotés par A. Robinet.* Paris 1972.

W drugiej części, śledząc poszukiwania Bergsona na wskazanych w pierwszej części drogach, będziemy starali się zreferować na podstawie dzieł Bergsona zarówno przebieg owych badań, jak i ich rezultaty.

W sumie artykuł powinien ukazać nie tyle podstawowe twierdzenia bergsonizmu, ile raczej jego źródła, tak jak je widział sam Bergson; stąd można by zatytułować artykuł „Bergson o źródłach swej filozofii".

I

Warto może zaznaczyć, choć nie ma to chyba znaczenia dla kształtowania się sylwetki Bergsona jako twórcy bergsonizmu, iż zarówno w szkole podstawowej, jak i w średniej był on wyjątkowo zdolnym uczniem, zbierającym wszystkie możliwe nagrody humanistyczne, matematyczne i filozoficzne [12]. Pierwsze znaczniejsze wydarzenie w owej monotonii perfekcjonizmu miało miejsce w 1877 r. Młody absolwent liceum, starając się o przyjęcie do L'Ecole Normale Supérieure, przez rok chodzi na kurs przygotowawczy z matematyki, który przygotowywał kandydatów na studia matematyczno-przyrodnicze, pracując pod kierunkiem Desboves. Tenże profesor matematyki, osobiście zainteresowany geometrią Pascala, daje uczniom do rozwiązania zadanie, które Pascal w liście do Fermaty z 29 VII 1654 r. przedstawił jako nierozwiązalne — tzw. problem 3 kół. Ku wielkiemu zdziwieniu mistrza 18-letni Bergson znajduje rozwiązanie [13]. Innym matematycznym sukcesem tegoż roku była pierwsza nagroda na egzaminie konkursowym z matematyki. Nagrodzoną pracę Bergsona opublikowano w naukowym czasopiśmie metamatycznym [14]. Stąd też, gdy po skończeniu kursu matematycznego Bergson decyduje się ostatecznie rozpocząć studia filozoficzne, profesor matematyki reaguje dosyć ostro: „Panie Bergson, mógłby pan być wielkim matematykiem, będzie pan tylko filozofem" [15].

Do L'Ecole Normale Bergson został przyjęty jako drugi [16], gdzie przez 3 lata studiuje filozofię. W tym czasie istniały na uczelni 2 obozy: kantowski (skupiający większość) oraz związany z ewolucjonizmem Spencera,

---

[12] Por. J. Guitton. *La vocation de Bergson*. Paris 1960 s. 52; R. M. Mossé-Bastide. *Bergson éducateur*. Paris 1955 s. 19 n.

[13] M. Desboves. *Etudes sur Pascal et les géomètres contemporains*. Paris 1878 s. 129 n.; Bergson. *Mélanges* s. 254 n.

[14] „Nouvelles annales mathématiques" 2(17):1878 s. 268-276; Bergson. *Mélanges* s. 247-254.

[15] Piszą o tym, cytując to zdanie, prawie wszyscy biografowie Bergsona.

[16] Jako pierwszy przyjęty został J. Jaurès (1859-1914), społecznik i przywódca francuskiej partii socjalistycznej, założył dziennik „L'Humanité".

do którego należał Bergson [17], uchodzący za pozytywistę, a nawet materialistę, zwłaszcza ze względu na swój negatywny stosunek do ówczesnej psychologii [18]. W związku z tą ostatnią sprawą godne odnotowania jest wydarzenie, które miało miejsce podczas egzaminu dyplomowego (*agrégation*), kiedy to wyciągnąwszy pytanie „Jaka jest wartość aktualnej psychologii?" Bergson wystąpił nie tylko przeciw aktualnej mu psychologii, w której większość pojęć jest, jego zdaniem, tylko pustymi słowami, ale przeciw psychologii w ogóle, ku wielkiemu niezadowoleniu członków komisji egzaminacyjnej [19].

Przepojony ideami mechanicyzmu i matematyzmu, wiążąc je z ewolucjonizmem Spencera, przy jednoczesnej niechęci do wszelkiej metafizyki i wzgardzie do psychologii [20] — oto sylwetka młodego absolwenta L'Ecole Normale, w której nietrudno dopatrzyć się typowych momentów właściwych dla idei pozytywizmu.

Lata 1881-1889 są okresem jego profesury na prowincji; w Angers do 1883 i następnie w Clermont-Ferrand. Były to lata niezwykle ważne, jeżeli nie najważniejsze, z racji, o których wspomniano we wstępie.

Deterministyczny mechanicyzm i filozofia Spencera, której prawie bez zastrzeżeń był zwolennikiem, zwróciły zainteresowania Bergsona w kierunku filozofii nauk (*la philosophie des sciences*), jedynej zresztą możliwej do przyjęcia dla pozytywisty postaci filozofii [21].

Jak sam stwierdza w latach późniejszych, już w czasie pobytu w Angers staje wobec zasadniczej trudności, która będzie odtąd stymulatorem całej późniejszej pracy badawczej: „po wyjściu z Ecole Normale rozpocząłem badania nad paroma podstawowymi pojęciami naukowymi. Pojęciem, które zbulwersowało wszystkie moje poglądy, było pojęcie czasu występujące w mechanice lub w fizyce. Ku wielkiemu memu zdziwieniu zauważyłem, że czas nauki nie jest czasem trwającym [...] że wiedza pozytywna ze swej istoty eliminuje trwanie. To był punkt wyjścia całej późniejszej refleksji [...]" [22].

Owej refleksji, kontynuowanej w mieście rodzinnym Pascala — Clermont-Ferrand [23], towarzyszy wciąż lektura Spencera, zwłaszcza rozdziały *Pierwszych zasad* dotyczące pojęcia czasu. Jak zaznacza w swym dzien-

---

[17] Ch. Du Bos. *Journal*. Paris 1946 s. 63.

[18] Mossé-Bastide, jw. s. 24.

[19] Du Bos, jw. s. 66.

[20] J. Chevalier. *Entretiens avec Bergson*. Paris 1959 s. 38 n.

[21] Zob. S. Kamiński. *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*. Wyd. 2. Lublin 1970 s. 105 n.

[22] Fragment listu Bergsona do James'a z 9 V 1908 r. (*Mélanges* s. 765 n.).

[23] W pobliżu Clermont, w miejscowości Sarcenat, urodził się kuzyn Woltera — P. Teilhard de Chardin; gdy Bergson przybył do Clermont (październik 1883), Teilhard miał 2 lata.

niku Ch. Du Bos, Bergson zdawał sobie sprawę, że realny czas nie może być tym, za co się go uważa w fizyce; musi być czymś innym, ale poza dojrzeniem trudności nie potrafił jeszcze dać żadnej odpowiedzi. Jego zainteresowania obracają się szczególnie wokół fizyki i matematyki [24].

O zainteresowaniach fizyką świadczyć mogą tematy jego wykładów do 1885 r.: *Arystoteles i jego wpływ na rozwój nauki*; *Materia w ujęciu fizyki nowoczesnej* [25]. Z kolei o zainteresowaniach matematyką świadczą osobiste kontakty towarzyskie Bergsona, spośród których biografowie szczególnie zwracają uwagę na te, które łączyły go z dwoma profesorami matematyki: M. E. Bourcenne i M. Constantin. Zwłaszcza cenił Bergson tego drugiego, z którym konwersował na temat rachunku różniczkowego [26]. Guitton zwraca uwagę, że Constantin w swych dyskusjach z Bergsonem bardziej akcentował struktury umysłu i jego pracę niż sprawność samego liczenia czy wyniki matematyczne. „Bergson lubił mieć przy sobie inteligentnego specjalistę, zwłaszcza gdy chodziło o problematykę matematyki nowożytnej” [27].

Okazuje się jednak, że nikt, nawet Constantin, nie miał dostępu do prywatnego warsztatu pracy Bergsona. „Strzegłem się, aby mu nie odkryć moich idei, zwierzy się po latach Bergson swemu uczniowi z Clermont G. Maire, gdyż bałem się, że rozproszy mi coś, co jak marzenie rozwijało się we mnie” [28].

Co było tą rozwijającą się w świadomości, a ukrywaną przed innymi tajemnicą? „Pewnego dnia — wyznaje filozof francuski — gdy przy tablicy wyjaśniałem uczniom aporie Zenona z Elei, uświadomiłem sobie bardziej wyraźnie, w którym kierunku powinny pójść moje badania” [29]. Wszystko wskazuje na to, że owo coś, co było jak marzenie, to odnalezienie, zrozumienie, czym jest ów prawdziwy, trwający czas, zapoznany przez nauki przyrodnicze, zwłaszcza przez mechanikę. Sugestię powyższą potwierdza fakt, że właśnie w latach 1884-1886 Bergson redaguje zasadniczy zrąb tezy doktorskiej, tzn. rozdziały II i III, gdzie po raz pierwszy pokazuje swą koncepcję trwania, będącą centrum jego doktryny [30]; pokazuje ją niejako na tle, dyskutując z aporiami Zenona.

---

[24] Du Bos, jw. s. 64 n.

[25] Bliższe dane dotyczące owych wykładów patrz: Bergson. *Mélanges* s. 322.

[26] Mossé-Bastide, jw. s. 27.

[27] Guitton, jw. s. 79. „Szkoda — pisze dalej Guitton — że w czasach polemiki z Einsteinem zabrakło mu takiego pośrednika”. W sprawie owej polemiki patrz: H. Bergson. *Durée et simultaneité*. Paris 1922 (éd. 7 — 1968); tenże. *Mélanges* s. 1340-1347, 1432-1449.

[28] Cytat za: J. Milet. *Bergson et le calcul infinitésimal*. Paris 1974 s. 30.

[29] Du Bos, jw. s. 64. Por. J. Guitton. *Profils parallèles*. Paris 1970 (wyd. polskie: *Profile*. Warszawa 1973 s. 404).

[30] O tym, że koncepcja trwania stanowi centrum bergsonizmu, świadczy list jego

Bergson zdaje sobie jednak sprawę, że bergsonizm i jego twórca nie są znani w świecie uniwersyteckim, gdzie panują Kant, Fechner i psychofizyka: „zdawałem sobie sprawę z dwóch rzeczy, stwierdza Bergson, w pierwszej wersji [chodzi o pierwszą redakcję pracy] nie brałem pod uwagę Kanta, który nigdy nie miał na mnie wielkiego wpływu. Otóż dla mnie samego, i aby mieć najmniejszą nadzieję, że będę czytany, ponieważ tego rodzaju zaniedbanie całkowicie zdyskwalifikowałoby moją tezę w ówczesnym środowisku uniwersyteckim, należało, ażebym się podporządkował w tym względzie i zmodyfikował rozdział III [traktujący o problematyce wolności] [...] ponadto, tak jak Kant, Fechner i psychofizyka były na porządku dziennym, stąd też miałem szanse być zrozumianym poddając analizie tezy Fechnera” [31].

26 IX 1889 r. Bergson broni 2 tez [32]. Okazało się, że bergsonizm został całkowicie przyćmiony przez kontekst filozoficzny, w którym został umieszczony; główne zainteresowanie wzbudziła krytyka fechnerowskiej psychofizyki i dyskusje z Kantem, a więc przede wszystkim rozdziały I i III [33], podczas gdy rozdział II, będący głównie dyskusją z Zenonem z Elei i pokazaniem teorii trwania, nie został w ogóle zauważony. Jak na ironię właśnie o Bergsonie, który opuszczając Paryż pozwolił sobie na ostrą krytykę psychologii, w protokółach Sorbony z doktoratów roku 1889/90 została notatka: „psychologue subtil et pénétrant” [34]. Zresztą wrażenie o wcześniejszym zainteresowaniu się psychologią sprawiać też mogą publikacje, które ukazały się przed 1889 r.: jeszcze w Angers dokonał tłumaczenia pracy angielskiego psychologa J. Sully [35], natomiast w 1886 r. (a więc w Clermont) publikuje kilkustronicowy artykuł pt. *De la stimulation inconsciente dans l'état d'hypnotisme* [36].

---

twórcy do filozofa duńskiego Höffdinga. Oto jego interesujący nas fragment: „Każde *résumé* będzie deformować całość moich poglądów i wystawi je przez to samo na wiele zarzutów, jeśli od początku nie wchdzi i nie powraca nieustannie do tego, co zauważam za samo centrum doktryny: intuicja trwania [...] Teoria intuicji, którą akcentuje pan przede wszystkim, pozostawiając w cieniu teorię trwania, wyłoniła mi się znacznie później od tej ostatniej: teoria intuicji wynika z teorii trwania i może być zrozumiana jedynie w jej świetle” (*Mélanges* s. 1148 n.).

[31] Du Bos, jw. s. 65.

[32] Teza główna „Essai sur les données immédiates de la conscience”, teza komplementarna „Quid Aristoteles de loco senserit”.

[33] Wśród atakujących Bergsona byli m. in. P. Jant i Boutroux. Ten pierwszy napisał potem w liście do Bergsona: „le premier chapitre, celui que tout le monde lit, et, sachez-le bien, le seul qu'on lise” (Mossé-Bastide, jw. s. 29).

[34] Tamże.

[35] J. Sully (1842-1923) był profesorem w Londynie, bliski poglądom J. S. Milla, zajmował się też estetyką. Tłumaczenie francuskie nosiło tytuł: *Les illusions des sens et des esprits* (Bergson. *Mélanges* s. 311).

[36] Tamże s. 333-341.

Budzące się wątpliwości, że ukazany uprzednio schemat, wskazujący na fizyko-matematyczne zainteresowania Bergsona, może nie jest słuszny, wobec rysującej się możliwości zainteresowań psychologicznych, wyjaśnia sam autor *O bezpośrednich danych świadomości* [37]. W 1903 r. pisał do Papiniego, że główne jego zainteresowania koncentrowały się wokół teorii fizyko-matematycznych (*a la théorie des Sciences*); zamierzał w tezie doktorskiej przeanalizować podstawowe pojęcia mechaniki, dlatego m. in. zainteresował się problematyką czasu. „W owym czasie — pisał — pytałem siebie, gdzie jest realne trwanie, czym ono może być i dlaczego nasza matematyka nie ma do niego dostępu. W ten sposób od perspektywy matematycznej i mechanistycznej zostałem doprowadzony do psychologii. Z refleksji tych powstało *L'essai sur* [...]" [38]. „Musiałem tam dojść — pisze na innym miejscu — od momentu, gdy szukałem rzeczywistości pod abstrakcją matematyczną" [39]. Wydaje się, że to ostatnie zdanie jest dobrym drogowskazem wskazującym cel poszukiwań — „je cherchais du concret". Sfera psychiki była tylko punktem dojścia w pierwszym etapie poszukiwań, w której i przy pomocy której to, co rzeczywiste, można było pokazać. Gdyby jednak ktoś chciał się na tym zatrzymać i to, co było tylko pewnym punktem dojścia, traktować jako punkt wyjścia biorąc Bergsona za psychologa, byłby tylko w posiadaniu maski, a nie prawdziwego oblicza [40].

Jakie było prawdziwe oblicze Bergsona? Na tle pozytywizmu i krytycyzmu kantowskiego filozofia Bergsona pojawia się jako coś zupełnie nowego [41]. Uprzedzając wszelkie dalsze analizy możemy stwierdzić, iż jest to metafizyka. Oczywiście, nie będziemy tu usiłowali nawet odpowiedzieć na pytanie, jakiego typu metafizyka. Może właśnie dlatego nie będzie bezcelowe zacytowanie fragmentu przemówienia E. Gilsona, które wygło-

---

[37] Tłumaczenia polskiego głównej tezy doktorskiej dokonała K. Bobrowska (Warszawa 1913).

[38] *Mélanges* s. 604.

[39] Oto nieco szerszy kontekst, w którym występuje to zdanie: „Approfondissant certains concepts philosophiques aux contours bien définis, je les ai vus se fondre en quelque chose de fuyant et de flou, qui se trouvé être du psychologique. Je ne doutais guère, quand j'ai commencé à quritiquer l'idée que la philosophie et la mécanique se font du temps, par exemple, que je m'acheminais vers des études, de psychologie et que j'aboutirais à traiter les donées de la consciences. Pourtant je devais en arriver là, du moment que je cherchais du concret sous les abstractions mathématiques" (tamże s. 658).

[40] Guitton zauważa (*La vocation de Bergson* s. 89), że Bergson mógłby, podobnie jak niegdyś Kartezjusz, powiedzieć o sobie: Larvatus prodeo — idę w masce; w wypadku Bergsona chodzi oczywiście o maskę subtelnego psychologa.

[41] Por. B. Skarga. *Kłopoty intelektu między Comte'em a Bergsonem*. Warszawa 1975 s. 465 n.

sił 29 V 1947 r. z okazji swego wyboru do Akademii Francuskiej wyrażając wdzięczność swym mistrzom: Lucien Lévy Brühl, Joseph Bédier i Henri Bergson, o tym ostatnim powiedział m. in. „Tak oto na zboczu tej samej góry św. Genowefy, przy tej samej ulicy św. Jakuba [...] kilka kroków od tego samego konwentu Jakobinów, gdzie wykładał niegdyś św. Tomasz z Akwinu, metafizyka *Księgi Genezis* i *Księgi Wyjścia* ośmieliła się ponownie zabrać głos, po tylowiekowym milczeniu" [42].

Reasumując przypomnijmy, iż zasadnicza trudność, jaka staje przed Bergsonem, jest związana z pojęciem czasu używanym w naukach przyrodniczych. Wyjaśnienia swej trudności szuka zwracając się z jednej strony ku aporiom Zenona z Elei, z drugiej zaś ku myśli matematycznej [43]. Przyjrzyjmy się kolejno, jaką funkcję spełniły zarówno sofizmaty Zenona, jak i myśl matematyczna w analizach francuskiego filozofa.

II.1

Dyskusja z argumentami Zenona z Elei pojawia się niemal we wszystkich dziełach Bergsona [44]. Przyjrzyjmy się jej przechodząc chronologicznie ważniejsze prace.

Essai sur les donées immediates de la conscience. Dla nauki czas jest ilością następujących po sobie następstw. Gdy mówi się np. minuta, ma się na uwadze 60 punktów umieszczonych na linii, gdzie każdy punkt jest niejako symbolem jednego wahnięcia wahadła (gdy wahadło odmierza sekundy). Czas tak pojęty byłby więc jakimś jednorodnym miejscem, które wypełniałyby owe następstwa [45]. Tak pojęty czas, zdaniem

[42] „Les etudes Bergsoniennes" 1:1948 s. 181. Gilson mówiąc to, jak wskazuje kontekst, miał na myśli przede wszystkim ostatnią pracę Bergsona (MR). Żeby w związku z zacytowanym tekstem Gilsona uniknąć ewentualnych nieporozumień, wyjaśnia się, iż na pewno filozofia św. Tomasza nie miała żadnego wpływu na kształtowanie się myśli filozoficznej Bergsona. W swych zasadniczych dziełach Bergson nie cytuje ani razu św. Tomasza z Akwinu. Na pewno zaś 2 czołowi przedstawiciele tomizmu egzystencjalnego: J. Maritain i E. Gilson, słuchali wykładów Bergsona w Collège de France. Rzecz jest do dokładniejszego zbadania, w jakim stopniu właśnie Bergson mógł im dopomóc w odnalezieniu oryginalnej myśli św. Tomasza; bo co do tego, że im pomógł, świadczyć może choćby inny fragment pochodzący z tego samego przemówienia: „Des problemès classiques, condamnés par d'autres comme vains, reprenaient vie dans sa pensée et s'imposaient impérieusement à la nôtre" (tamże s. 180).

[43] Por. A. Robinet. *Bergson et les métamorphoses de la durée.* Ed. 3. Paris 1965 s. 15.

[44] H. Gouhier biorąc pod uwagę pewną cykliczność, z jaką Bergson ponawia swą refleksję nad aporiami Zenona w kolejnych swych dziełach, porównuje tę dyskusję do tematu dzieła muzycznego (Bergson. *Oeuvres* s. XV).

Bergsona, nie wyraża tego, czym jest prawdziwy trwający czas; jest jedynie transpozycją intelektualną czasu na przestrzeń [46].

Podobnie ma się sprawa z ruchem. Najczęściej mówi się, że ruch ma miejsce w przestrzeni, i gdy jednocześnie stwierdza się, że ruch, podobnie jak czas, jest czymś jednorodnym i podzielnym (*homogène et divisible*), dokonuje się takiej samej deformującej transpozycji ruchu na przestrzeń. Pewien odcinek wyznaczony na prostej przez 2 punkty może być podzielny w nieskończoność i jeśli ruch miałby być złożony z takiej samej nieskończoności punktów, rzeczywiście nigdy ów odcinek, symbolizujący ruch, nie zostałby przekroczony.

Tymczasem czym innym jest przebyta trasa (przestrzeń), a czym innym jest sam ruch [47]. Należy odróżnić więc przebytą przestrzeń, która jest mierzalna (ilość), i sam ruch będący intensywnością, aktem, a więc jakością.

Z takiego właśnie pomieszania między ruchem i przebytą przestrzenią przez ciała w ruchu (*le mobile*) zrodziły się aporie Zenona z Elei. Zenon mieszając przestrzeń z ruchem uzasadnia, iż szybkonogi Achilles nie wyprzedzi wlokącego się przed nim żółwia. Dlaczego Achilles miałby nie dogonić żółwia? Gdyż przedstawiciel szkoły eleatów identyfikował ruch z przebytą przestrzenią; ponieważ zaś przestrzeń jest podzielna dowolnie, Zenon ruch (przestrzeń) Achillesa dzielił według tego samego prawa co ruch (przestrzeń) żółwia. Tymczasem każdy krok Achillesa, jak i każdy krok żółwia są niepodzielnymi procesami, aktami, którym mogą oczywiście przyporządkować przestrzeń, i wówczas przestrzeń każdego kroku Achillesa będzie znacznie większa niż przestrzeń kroku żółwia. W takim stanie rzeczy sprawa wyprzedzenia staje się całkowicie zrozumiała. Mierząc jednak przestrzeń przebytą przez ciało w ruchu, nic nie wiem o samym ruchu. Chcąc uchwycić poruszające się ciało w jakimkolwiek bądź punkcie przestrzeni, ujmuję tylko pozycję ciała w danym momencie. Mogę usiłować go uchwycić w kilku punktach, otrzymam więcej pozycji, ale ich suma nigdy nie powie mi, czym jest ruch sam w sobie. Można dzielić rzecz, nie można zaś tego, co jest intensywnością, aktem, jakością. Tymczasem, i to wydaje się być ważne, bezpośrednia intuicja pokazuje nam ruch w trwaniu, trwanie zaś poza przestrzenią. A zatem żadne, najbardziej genialne hipotezy odnośnie do natury przestrzeni, czasu i ruchu nie są

[45] DJ 73 (66).

[46] Tamże 74 (67).

[47] „Il suffira por s'en convaincre, de penser à ce qu'on éprouve en apercevant tout à coup une étoile filante, dans ce mouvement d'une extrême rapidité, la dissociation s'opère d'elle-même entre l'espace parcouru, qui nous apparaît sous forme d'une ligne de feu, et la sensation absolument indivisible de mouvement ou de mobilité" (tamże 83 (75)).

potrzebne. Respektujmy przede wszystkim bezpośrednie dane oraz zwróćmy uwagę na pracę umysłu (*la conscience réflechie*) i jego deformujące, albo mówiąc dokładniej, nieadekwatne ujęcia tego, co jest[48].

W *Matière et mémoire*[49] analizuje krótko wszystkie 4 aporie Zenona wskazując, podobnie jak w DJ, że źródło nieporozumień leży w złudzeniu, iż ruch i linia wyznaczona przez ciało w ruchu są styczne, odpowiadają sobie wzajemnie[50]. W związku z tym rozważania, w których wykazuje się radykalną odmienność ruchu i przestrzeni, są jeszcze bardziej pogłębione.

Bez wątpienia poruszające się ciało przebywa pewną linię, na którą składa się nieskończona liczba punktów, ale punkty istnieją tylko w linii, którą jako ślad po sobie pozostawiło poruszające się ciało. Mogę wyobrazić sobie poruszające się ciało w jakimś punkcie owej linii, mogą je sobie wyobrazić jako przechodzące przez kilka punktów; ile razy jednak chcę dostrzec w jednym czy kilku punktach to, co się porusza, tyle razy, choć na tę małą chwilę, gdy wyobrażam, zatrzymuję, unieruchamiam, a więc zniekształcam. Linia może być symbolem trwania już dokonanego, ale to, co statyczne, nieruchome, nie może adekwatnie reprezentować ruchomości, płynącego trwania. Nie można rozkładać ruchu — „Tout mouvement [...] est absolument indivisible"[51].

Dlaczego więc Zenon z Elei w swych 4 aporiach za każdym razem traktuje ruch jako rozkładalny? Zdaniem autora *Matière et mémoire* przedstawiciel szkoły eleatów został zachęcony do swych analiz ruchu poprzez wyniki poznania potocznego (*sens commun*), jak też poprzez dane języka; w jednym i w drugim wypadku bowiem dokonuje się pokazywana wyżej deformująca transformacja czasu na przestrzeń. Jest zaś tak dlatego, że poznanie potoczne pełni przede wszystkim funkcje praktyczne, stąd też wewnętrzna struktura ruchu nie jest w kręgu jego zainteresowań[52].

Widzimy, że w MM Bergson nie tylko jeszcze raz pokazuje źródło nieporozumień tkwiących w aporiach, ale ponadto niejako usprawiedliwia owe nieporozumienia zaistniałe niemalże przy narodzinach filozofii V w. p.n.e. Jest to usprawiedliwienie o tyle ciekawe, że dokonujące się w cza-

[48] Patrz rozdział II DJ, szczególnie zaś 73-86 (66-77).

[49] Pierwsze wydanie ukazało się w 1896 r.

[50] „Tous consistent à faire coincider le temps et le mouvement avec la ligne qui les sous-tend, à leur attribuer subdivisions les mêmes, enfin à les traiter comme elle" (MM 213 (326 n.)).

[51] Tamże 209 (324).

[52] „En tenant le mouvement pour divisible comme sa trajéctoire, le sens commun exprime simplement les deux faits qui seuls importent la vie pratique: 1° Que tout mouvement décrit un espace; 2° Qu'en chaque point de cet espace le mobile pourrait s'arrêter" (tamże 213 (327)).

sach, gdy wydawało się, że okres metafizyczny minął bezpowrotnie, aby ustąpić miejsca okresowi pozytywistycznemu. Tym ciekawiej właśnie po XXIV wiekach brzmi stwierdzenie, iż filozofia zgłębiająca wewnętrzną naturę ruchu powinna przywrócić ruchowi ruchomość [53]. Przywrócić ruchomość ruchowi to znaczy uznać specyfikę ruchu, jego niepodzielność, niestyczność z podzielną w nieskończoność przestrzenią; to znaczy wrócić do tego, co dane bezpośrednio, albowiem trudności zasygnalizowane przez eleatów dotyczą raczej reorganizacji umysłowej ruchu, a nie ruchu jako takiego, samego w sobie [54].

Trzecia praca Bergsona, która ukazała się w siódmym roku XX w., *L'évolution créatrice* [55], nawiązuje do aporii Zenona w momencie, gdy dyskutowana jest problematyka poznania jako nieadekwatnego informatora o tym, co istnieje. Z rozważań nad ruchem, czasem dochodzimy wreszcie do rozważań nad otaczającym nas światem.

Zdaniem Bergsona tym, co przede wszystkim uderza nas w pierwszym zetknięciu poznawczym z rzeczywistością, są jakości: dźwięki, kolory, opór. Każdy z poszczególnych kolorów, dźwięków czy napotkanych oporów wydaje się być pewnym stanem stałym, trwającym przynajmniej tak długo, aż inny rodzaj dźwięku czy koloru zastąpi jego miejsce. Następnie z owych jakości wydzielamy ciała, rzeczy, aby po poddaniu ich głębszej analizie mówić o formie, istocie rzeczy. Rzeczy z kolei ulegają przeróżnym modyfikacjom, oddziaływają na siebie nawzajem — mówimy, że dostrzegamy ruch. A zatem gdy mówimy o poznaniu, mamy na myśli 3 rodzaje przedstawień: 1° jakości, 2° formy lub istoty, 3° akty. Tym 3 sposobom widzenia odpowiadają kolejno 3 kategorie słów: przymiotniki, rzeczowniki i czasowniki, stanowiące podstawową bazę języka, który jest nośnikiem i przekaźnikiem rezultatów poznania. Otóż takie właśnie poznanie, gdzie jakości, ciała, rzeczy okazują się być czymś stałym, gdzie w poznaniu ruchu, jak to niżej pokażemy, bardziej akcentuje się cel, kres, a więc stan spoczynku, niż samą ruchomość, jest zdaniem Bergsona, poznaniem czysto zewnętrznym.

Wróćmy jeszcze raz do wyżej wymienionych 3 przedstawień. Jakość (np. barwa czerwona), która w poznaniu zewnętrznym pojawiła się jako pewien stały stan, jest przecież sumą olbrzymiej ilości ruchów elementarnych i niezależnie od tego, czy owe ruchy elementarne przedstawi się za pomocą wibracji, czy w jakiś inny sposób, jedna rzecz, zdaniem Bergsona, jest pewna — „toute qualité est changement" [56]. Podobnie ma

---

[53] „Mais la philosophie qui raisonne sur la nature intime du mouvement est tenu de lui restituer la mobilité qui en est l'essence, et c'est ce que ne fait pas Zénon (tamże).

[54] Tamże 215 (328 n.).

[55] *Ewolucja twórcza*. Tłum. F. Znaniecki. Warszawa 1913 (wyd. 2 — 1957).

się sprawa z naszym poznaniem ciał. To, co w poznaniu zewnętrznym jawiło się jako trwałe, niezmienne, czego dociekaliśmy nawet istoty, jest przecież czymś nieustannie zmieniającym się. Pomijając już to, że ciała będąc ubogacone jakościowo, o których po sprostowaniu wiemy, że są nieustannym środowiskiem zmian, to nawet przyjmując, że jakości są czymś stałym, i tak jasną jest rzeczą, że ciało nieustannie zmienia się jakościowo. Zamiast więc mówić o istocie, formie jako czymś stałym, trzeba by mówić o formie nieustannie zmieniającej się [57]. Nawet wtedy, gdy mówimy o ruchu, działaniu akcji, okazuje się, że to, co nas interesuje, to nie sama akcja, ale pewien schemat całości. Chcemy wiedzieć, po co jest działanie, ku czemu zmierza? Na czym polega tak zasadnicza czynność, jak np. jedzenie? Wiemy w sposób ogólny, że wszystkie czynności, jakie w związku z tym wykonujemy, są ruchami, ale raz w ten sposób załatwiwszy tę sprawę, uświadamiamy sobie po prostu pewien plan całości, nieruchomy szkic mający przedstawiać ową czynność. A zatem nawet wtedy, gdy przedstawienie dotyczy akcji, ruchu, czynności, które w języku wyrażamy za pomocą czasownika, okazuje się, że nie obchodzi nas zbytnio więcej niż pewien stan, pewna sytuacja statyczna.

Zamiast uprzednio zarejestrowanych stałych stanów jakości, istot — form i schematów działania trzeba, zdaniem Bergsona, mówić o ruchu jakościowym, ewolutywnym i ekstensywnym. To, co w wyniku poznania jawi się jako stała jakość, jest tylko nieruchomym ujęciem uchwyconym z ruchomości: „les qualités de la matière sont autant de vues stables que nous prenons sur son instabilité” [58]. Podobnie gdy chodzi o percepcję ciał, gdy następujące po sobie obrazy nie różnią się zbytnio jeden od drugiego, ujmujemy je wszystkie jako zwiększenie lub zmniejszenie jednego obrazu średniego; mówiąc o istocie pewnej rzeczy myślimy o tym średnim obrazie. Forma zatem jest jedynie — „instantané pris sur une transitions” [59].

Jak dochodzi Bergson do wniosków, że dane poznania nie są całkowicie adekwatne z tym, co poznajemy? [60]

Najczęściej wskazuje się w tym momencie na intuicję. Tymczasem, trzeba to jeszcze raz podkreślić, teoria intuicji jest czymś wtórnym, jest konsekwencją teorii trwania [61]. Gdy Bergson stwierdza, że jakość jako

---

[56] EC 300 (749).

[57] Tamże 302 (750).

[58] Tamże 301 (750).

[59] Tamże 302 (750).

[60] Na terenie tomizmu egzystencjalnego rozróżnia się przedmiot adekwatny i przedmiot właściwy ludzkiego poznania. Por. M. A. Krąpiec. *Ja - człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*. Lublin 1974 s. 151 n.

[61] „Ce qui me tenait particulièrement à coeur dès les début de mes méditations philosophiques, c'était la doctrine de la durée plutôt que l'intuitionisme. La preuve,

stan stały nie jest wcale czymś stałym, że ciało, rzecz lub jej forma, istota, jest tylko zdjęciem, a więc unieruchomieniem tego, co w rzeczywistości jest dynamiczne i nieustannie ulegające zmianom, słowem, gdy chce powiedzieć, że świat i my w nim jesteśmy bardziej podobni do płynącej rzeki[62] niż do nieruchomych kamieni, które leżą na jej dnie, nie odwołuje się do bezpośredniej intuicji, nie ma też żadnych odnośników wskazujących na korzystanie z danych nauk szczegółowych[63].

Swą teorię, bo nigdzie nie uważa tego za hipotezę, że rzeczywistość jest dynamiczna, trwająca, a więc nie taka, jaką ukazują wyniki poznania, wygłasza Bergson jako rezultat refleksji nad aporiami Zenona z Elei. Ostatecznie bowiem, i w *Ewolucji twórczej* ukazane jest to chyba najwyraźniej, mniej chodzi o rozwikłanie trudności wskazanych w aporiach Zenona, ile raczej o wyjaśnienie, dlaczego takie trudności w ogóle powstały. Grecy, zdaniem Bergsona, mieli zaufanie do natury, do umysłu działającego według swych naturalnych skłonności, zwłaszcza zaufanie do języka, jako naturalnego przekaźnika myśli. Otóż umysł pozostawiony swym naturalnym skłonnościom pracuje — zdaniem autora *Ewolucji twórczej* — w sposób podobny do kinematografu. Robimy niejako zdjęcia migawkowe

c'est que dans *L'Essai sur les données immédiates de la conscience* je ne parle presque pas de l'intuition" (J. B e n r u b i. *Entretien avec Bergson*. W: H. B e r g s o n. *Essai et témoignages*. Paris 1944 s. 367 n.). „Ces considérations sur la durée nous paraissaient décisives. De degré en degré, elles nous firent ériger l'intuition en méthode philophique. Intuitions est d'ailleurs un mot devant lequel nous hesitâmes longtemps" (PM 25 (1271)).

[62] Wcale to nie znaczy, że Bergson skłonny byłby przyznać rację Heraklitowi z Efezu: „nous n'écartons nullement par là la s u b s t a n c e. Nous afirmons au contraire la persistence de existences. Et nous croyons en avoir facilité la représentation. Comment a-t-on pu comparer cette doctrine à celle d'Héraclite" (PM 211 (1420). Zarzut tego rodzaju postawił Bergsonowi przede wszystkim J. Maritain w pracy *La philosophie Bergsonienne* (Paris 1913 (éd. 4 — 1948)). Zarzut Maritaina na gruncie polskim podtrzymuje K. Kłósak (*Z zagadnień filozofii przyrodoznawstwa i filozofii przyrody*. T. 1. Warszawa 1976 s. 9). Zasadniczą różnicę zachodzącą między Bergsonowską koncepcją trwania a twierdzeniami Heraklita wyjaśnia krótko H. Gouhier (B e r g s o n. *Oeuvres* s. XXII n.).

[63] Z literatury omawiającej wpływ wyników nauk szczegółowych na twierdzenia filozofii Bergsona i wpływ filozofii Bergsona na badania nauk szczegółowych okazuje się, że ten drugi był znacznie większy (zwłaszcza gdy chodzi o mechanikę kwantową). Por. np. M. S. W a t a n a b e. *Le deuxième théorème de la thermodynamique et la mécanique ondulatoire*. Paris 1935; t e n ż e. *Le concept du temps en physique moderne et la durée pure de Bergson*. „Revue de méthaphysique et de morale" 56:1951 nr 2 s. 128 n.; L. de B r o g l i e. *Physique et microphysique*. Paris 1947 (rozdział IX s. 191-211: „Les conceptions de la physique contemporaine et les idées de Bergson sur le temps et le mouvement"); R. B l a n c h é. *Psychologie de la durée et physique du champ*. „Journal de psychologie 44:1951 nr 3 s. 423 n.; M. Č a p e k. *Bergson and Modern Physics*. Boston 1971; J. U l l m o. *La pensée scientifique moderne*. Paris 1969 s. 219-249.

z rzeczywistości, która jest procesem, trwaniem, zmianą. Ponieważ zdjęcia te są charakterystyczne dla tej rzeczywistości, nawlekamy je wzdłuż abstrakcyjnego stawania się — jednokształtnego, niewidzialnego, umieszczonego w głębi aparatu poznawczego — aby imitować to, co jest charakterystyczne w samym stawaniu się. Percepcja, intelekcja, język postępują na ogół właśnie w ten sposób. Czy chodzi o ujęcie myślowe stawania się, czy nawet o zartykułowanie owego stawania się, czy nawet o jego postrzeżenie, nie czynimy nic ponad to, że pozwalamy działać rodzajowi kinematografu wewnętrznego — „le mécanisme de notre connaissance usuelle est de nature cinématographique" [64].

Tu właśnie leży źródło rodzące aporie Zenona z Elei — umysł pracujący według swych naturalnych skłonności. Ponownie bierze Bergson na warsztat przede wszystkim aporie „strzały" i „Achillesa" ukazując raz jeszcze, iż nie są to tylko sztuczki sofistyczne [65], ale konsekwencje pracy umysłu, który ujmując to, co ciągłe i dynamiczne w nieciągłych i statycznych fragmentach, prowadzi do rozczarowań podobnych do tych, jakie przeżywa dziecko, gdy chce uchwycić dym w otwarte dłonie. Myśl grecka, ufając bardziej własnemu umysłowi i językowi niż rzeczywistości, musiała stwierdzić, niemalże w chwili swych narodzin, że ruch nie mieści się w schematach pracy umysłu ani też w kadrach języka. I choć klasyczna myśl grecka stwierdzi, że doświadczenie stawia nas w obecności stawania się, a więc rzeczywistości dynamicznej, to nazywając ją tylko rzeczywistością zmysłową (*réalité sensible*) — nieinteligibilną, bardziej będzie cenić to, co inteligibilne — dane umysłu jako to, co powinno być. Tak powstała filozofia idei Platona, form Arystotelesa, a potem idei jasnych i wyraźnych Kartezjusza, aby wreszcie wraz z Kantem przyznać się, że *a priori* są tylko strukturami umysłu, podczas gdy rzeczywistość w sobie jest w ogóle niepoznawalna. Tu też leży przyczyna niepowodzeń Spencera. W jego teorii ewolucji nie ma miejsca na czas ani na stawanie się. Zamiast ukazać heterogenny i twórczy proces ciągłego stawania się, układa on ewolucję ze stałych fragmentów. Łatwo zresztą było, stwierdza Bergson, rozciągnąć argumentację Zenona na stawanie się ewolutywne i jakościowe. W obu wypadkach odnotowujemy też te same trudności — nie ma miejsc na konkretny, trwający czas, stawanie się — ruch. Stąd też uważa

---

[64] EC 305 (753).

[65] „Ne méprisions donc rien de la phylosophie greque, pas même les arguments de Zenon d'Elée. Certes, la Dichotomie, L'Achille, la Flèche et la Stade seraient de simples sophismes si l'on prétendait les faire servir a prouver l'imposibilité d'un mouvement réel. Mais ces arguments acquièrent une haute valeur quand on en tire ce qui s'y trouve en effet, l'impossibilité pour notre entendement de reconstruire a priori le mouvement qui est fait d'experience" (*Mélanges* s. 758).

Bergson, że cenne skądinąd rozwiązania matematyków [66] nie dotyczą jednak prawdziwego czasu, ruchu stawania się, lecz jedynie długości, linii wyznaczonej przez ruch.

Zenon wraz z problemem swych aporii pojawia się jeszcze w późniejszych pracach filozofa francuskiego, jednakże w dyskusji z nim nie wnosi już Bergson żadnych nowych elementów [67].

A zatem w świetle tego, co powiedziano dotychczas, można chyba bez obawy błędu stwierdzić, iż niezależnie od kontekstu historyczno-filozoficznego, który niewątpliwie spełnił również swą funkcję, sofizmaty Zenona z Elei odegrały w drodze Bergsona do bergsonizmu niezwykle ważną rolę. Oto jeszcze jedno tego potwierdzenie: „Metafizyka — stwierdza Bergson — narodziła się w dniu, gdy Zenon z Elei zasygnalizował te sprzeczności tkwiące w ruchu i zmianie, które sobie przedstawia nasz umysł. Główny wysiłek filozofów starożytnych i nowożytnych poprzez coraz bardziej subtelną pracę intelektualną zmierzał do przezwyciężenia owych trudności podniesionych przez intelektualne przedstawienie ruchu i zmiany. W ten sposób prowadzono metafizykę do szukania tego, co rzeczywiste ponad czasem, ponad tym, co się porusza i zmienia, w konsekwencji na zewnątrz tego, co nasze zmysły i nasza świadomość zauważa. Odtąd metafizyka mogła być jedynie mniej lub bardziej sztucznym układem pojęć, konstrukcją hipotetyczną. Miała pretensje do przekroczenia tego, co doświadczalne, w rzeczywistości zamieniała pełne i dynamiczne doświadczenie [...] na statyczny, wysuszony wyciąg, system idei ogólnych, abstrakcyjnych, wyabstrahowanych z tegoż doświadczenia, a raczej z jego najbardziej zewnętrznych pokładów” [68].

Nigdzie nie twierdzi Bergson, że dane uzyskane przez mechanizm kinematograficzny naszego poznania są fałszywe; są one jedynie nieadekwatne w stosunku do rzeczywistości, gdyż umieszczone obok siebie punkty wyrażają znacznie mniej niż ruch; kolejne formy, przez które się przechodzi,

---

[66] Filozof francuski zna dobrze dyskusję związaną z aporiami Zenona zarówno w zamierzchłej przeszłości (stanowisku Arystotelesa wobec tychże sofizmatów poświęcona jest jego teza komplementarna „Quid Aristoteles de loco senserit”), jak i cały stan dyskusji przynajmniej od XVII w. Świadczy o tym jego artykuł *L'évolution de l'intelligence géométrique* („Revue de métaqhysique et de morale” 16:1908). Omawia tam rozwiązania Descartes'a, Leibniza, Bayle'a, Hamiltona, J. S. Milla, Renouviera; z jemu współczesnych: Dunana, Evellina i Tannery'ego. W EC 313 (758) stwierdza, iż z rozwiązań matematycznych za najlepsze uważa Evellina w pracy *Infini et quantité*. Por. DJ 85 (76 n.); MM 215 (329). Oto krótkie, ale istotne stwierdzenie o niemożliwości mierzenia czasu: „l'idée de superposition impliquerait absurdité, car tout effet de la durée qui sera superposable à lui-meme, et par conséquent mésurable, aura pour essence de ne pas durer” (PM 2 n. (1254)).

[67] Patrz MR 32 (1005), 51 (1020), 208 (1143); PM 160 n. (1379 n.).

[68] PM 8 n. (1259). Por. tamże 156 (1376).

są znacznie uboższe niż stawanie się, bo znacznie bogatsza jest ewolucja formy niż formy urzeczywistniane jedne po drugiej. Istnieje ciągły proces dynamicznego stawania się i od tego powinna wyjść refleksja filozoficzna [69]. Ową dynamiczną, w ciągłym ruchu i procesie tworzenia, rzeczywistość nazywa Bergson trwaniem (*la durée*). Bliższa eksplikacja teorii trwania byłaby już wkroczeniem na teren bergsonizmu, podczas gdy nas w tym artykule bardziej interesuje droga ku bergsonizmowi niż on sam.

Przejdźmy zatem do drugiego momentu, który również miał wpływ na drogę Bergsona do bergsonizmu, a mianowicie jego refleksji nad nowożytną myślą matematyczną.

II.2

Jest faktem zupełnie bezspornym, iż bardzo często na kształtowanie się myśli filozoficznej inspirujący wpływ miała matematyka. Klasyczna filozofia grecka (Platon, Arystoteles) wzrastała w murach Akademii Platońskiej, przed wejściem do której ostrzegał napis: „Kto nie zna matematyki, niech tu nie wchodzi" [70]. „Kartezjusz matematyk zrodził Kartezjusza filozofa". Dla Kanta geometria Euklidesa była sprawdzianem jego sądów syntetycznych *a priori* [71]. Poprzestając na tych kilku, wcale nie drugoplanowych postaciach historii filozofii, przejdźmy do samego Bergsona.

Chyba nie można o nim powtórzyć tego, co wyżej powiedziano o Kartezjuszu, zaryzykować by można jednak twierdzenie, iż zdolności i pewne sukcesy na polu matematyki zwróciły jego zainteresowania ku filozofii [72]. Zwłaszcza że filozofia, której zamierzał się poświęcić — philosophie de la

---

[69] „Il y a plus dans un mouvement que dans les positions successives attribuées au mobile, plus dans un devenir que dans les formes traversées tour à tour, plus dans l'évolution de la forme que les formes réalisées l'une après l'autre. La philosophie pourra donc, des termes du premier genre, tirer ceux de second, mais non pas du second le premier: c'est du premier que la speculation devrait partir [...] il y a de devenir, c'est un fait" (EC 315 (762)).

[70] „Na ukształtowanie się tej koncepcji filozofii wpływ miała i matematyka" (A. B. S t ę p i e ń. *Wstęp do filozofii.* Lublin 1976 s. 15).

[71] Por. *Cartesianisme.* W: *Dictionnaire des grandes philosophies.* Toulouse 1973 s.77-85; *Kantisme.* Tamże s. 178-186; M. H e l l e r. *Wobec wszechświata.* Kraków 1970 s. 33, 35.

[72] Por. cz. I artykułu, a zwłaszcza ową reakcję profesora matematyki na zupełnie, jego zdaniem, niezrozumiałą zmianę decyzji Bergsona, decydującego się rozpocząć studia filozoficzne. Ze szkoły średniej omawiany autor nie wyniósł głębszego zainteresowania filozofią. O swoim profesorze filozofii — Aubé, nie wyraża się zbyt pochlebnie. Pierwszą lekturą filozoficzną, przeczytaną w liceum, która zrobiła na nim wrażenie, była praca J. Lacheliera *Fondement de l'induction*, któremu też zadedykuje swą główną tezę doktorską.

science — implikowała konieczność pogłębionej refleksji matematyczno-przyrodniczej. Takiej właśnie refleksji wymagało zagadnienie czasu, o które „potknął się" Bergson na początku swej drogi. Gdy zaś w Angers, a zwłaszcza w Clermont, „w poszukiwaniu zgubionego czasu" [73] stanął wobec argumentów Zenona z Elei, musiał zetknąć się z analizą matematyczną, bo na tej drodze matematycy usiłowali rozwiązać wyżej wymienione aporie. Stąd szczególne zainteresowanie pracami takich filozofów-matematyków, jak: J. Tannery [74], Ch. Dunan [75], V. Brochard [76], a zwłaszcza Evellin [77].

Rozwiązania matematyków, nawet tak doskonałe — według opinii Bergsona — jak rozwiązanie Evellina, nie chce Bergson uznać za wystarczające, gdyż uważa, że aporie nie są tylko zwykłymi sofizmatami, ukazują one przede wszystkim pewien sposób pracy umysłu, który choć użyteczny praktycznie, odsłania swą niemoc do ujęcia adekwatnego rzeczywistości. Ruch nigdy nie jest sumą statycznych punktów, jak stwierdza umysł pracujący według zasady kinematografu (por. np. dychotomię „strzały"). Znaczenie aporii Zenona jest więc przede wszystkim epistemologiczne — demonstruje niemoc adekwatnego dotarcia do rzeczywistości w pewien sposób pracującego umysłu; zaś wobec tego, co dane bezpośrednio w przeżywaniu głębokiego ja (DJ), jak i tego, co dane w samym przedmiocie (MM rozdział I), sofizmat eleacki jest ostateczną racją do przyjęcia rzeczywistości dynamicznej — posiada więc nośność metafizyczną [78].

---

[73] Taki właśnie tytuł — *A la recherche du temps perdu* — nosi 18-tomowe dzieło M. Prousta. Na temat powiązań tego dzieła literackiego z filozofią Bergsona patrz: F. D e l a t t r e. *Bergson et Proust Accords et dissonances.* „Les etudes Bergsoniennes" 1:1948 s. 6-127.

[74] DJ 50 (46).

[75] MM 242 (349); EC X (493).

[76] MM 97 (236); PM (281 (1473).

[77] DJ 85 (76); EC 311 (758). Bergson znał osobiście Evellina; dał mu do przeczytania rękopis swej głównej tezy doktorskiej, dla której Evellin zaproponował tytuł: „Quantité et qualité". Patrz F. H e i d s i e c k. *Henri Bergson et la notion d'Espace.* Paris 1961 s. 23. O zainteresowaniu matematycznymi rozwiązaniami aporii Zenona świadczy ponadto wspomniany już artykuł Bergsona *L'évolution de l'intelligence géométrique.*

[78] Wydaje się, że ciekawym komentarzem do tego, co wyżej powiedziano, a jednocześnie potwierdzeniem sugerowanej w tym artykule drogi Bergsona do bergsonizmu, jest następująca wypowiedź L. Chwistka: „T r u d n o t w i e r d z i ć, ż e r o z u m i e m y, c o t o j e s t r u c h [podkreślenie moje], ale nie ma powodu do mniemania, że rozumiemy to w mniejszym stopniu niż np. pytanie: co to jest stół? lub: co to jest krowa? Natomiast argumenty Zenona są w znacznie wyższym stopniu niezrozumiałe, jeśli chce się je wziąć na serio. Idąc tą właśnie drogą popadł Bergson w rozpaczliwy zamęt metafizyki irracjonalnej" (*Podstawowe pojęcia analizy matematycznej.* W: L. C h w i s t e k. *Pisma filozoficzne i logiczne.* Warszawa 1963 s. 152). W tymże artykule Chwistek wymienia J. Tannery'ego przy okazji omawiania defi-

Rzeczywistość jest trwaniem (*durée*), i to jest faktem. Do niej trzeba dostosować aparaturę poznawczą, aby rozpoznać ją w niej, a nie jak to było dotychczas, gdy mówiono o rzeczy na podstawie zawartości form w pewien sposób pracującego umysłu. To, że formy te nie są czymś niezmiennym, demonstruje — zdaniem Bergsona — analiza matematyczna. Odrzucając rozwiązania matematyczne, interesuje się od strony metamatematycznej samym sposobem pracy myślowej matematyka [79]. Tak więc jak refleksja nad aporiami Zenona ostatecznie przekonała go, iż rzeczywistość jest dynamiczna, trwająca, jest trwaniem, tak teraz refleksja metamatematyczna ma przekonać, że owa rzeczywistość jest dostępna, poznawalna w sobie.

Oddając głos samemu Bergsonowi przytoczymy dłuższy fragment z jego *Wprowadzenia do metafizyki* [80], a następnie będziemy go komentować przy pomocy innych tekstów z dzieł filozofa francuskiego, które pozwolą lepiej zrozumieć ową wypowiedź zasadniczą [81].

„Filozofowanie polega na zmianie utartego kierunku (*invertir la direction habituelle*) pracy myśli.

Zmiana ta (*inversion*) nie była nigdy dotąd uprawiana metodycznie; odpowiednio jednak pogłębiona historia myśli ludzkiej pokazałaby nam, że zawdzięczamy owemu odwróceniu zarówno najważniejsze zdobycze naukowe, jak i to, co mamy żywotnego w metafizyce. Najpotężniejsza z metod badania, jakimi rozporządza umysł ludzki, analiza nieskończonościowa, powstała właśnie przez takie odwrócenie (w przypisie zaznacza Bergson, iż chodzi mu zwłaszcza o Newtona rozważania dotyczące fluksji).

Matematykę nowożytną (*modern*) charakteryzuje właśnie dążenie do zastąpienia tego, co skończone (*tout fait*), przez to, co się staje, do śledzenia wielkości w trakcie ich powstawania, do uchwycenia ruchu już nie z zewnątrz, w jego widocznych dla nas wynikach, ale od wewnątrz, w jego tendencji do zmiany, słowem, do przybrania ruchomej ciągłości kształtów rzeczy. To prawda, że będąc tylko nauką o wielkościach trzyma się kształtów. I prawdą jest także, że do swych cudownych zastosowań mogła dojść jedynie przez wynalezienie pewnych symboli i że jeżeli źró-

nicji funkcji (s. 110). Sedno zagadnienia leży chyba w tym, iż zdaniem Bergsona, aby dać odpowiedź na pytanie: co to jest? trzeba najpierw znać odpowiedź na pytanie: czym to jest? Mówiąc jaśniej — perspektywa ontologiczna musi być poprzedzona perspektywą metafizyczną, gdyż w przeciwnym wypadku grożą nam absurdy podobne do tych, do jakich doszedł Zenon z Elei.

[79] To właśnie w Clermont było przedmiotem jego dyskusji z Constantin, z którym „s'entretenait de ses lectures sur le calcul différentiel". Patrz cz. I.

[80] Jest to studium (*Introduction à la métaphysique*), które ukazało się w 1903 r. w „Revue de métaphysique et de morale". Następnie zamieścił je Bergson w pracy zatytułowanej *La pensée et le mouvent*, wydanej w 1934 r.

[81] Na tekst ten zwraca po raz pierwszy uwagę Milet (jw. s. 79 n.).

dłem tej wynalazczości jest intuicja, o której mówiliśmy, to w zastosowaniu występuje tylko symbol. Ale metafizyka, która nie ma na względzie żadnych zastosowań, będzie mogła, i w większości wypadków będzie musiała, uniknąć transponowania intuicji na symbole. Zwolniona od obowiązku dochodzenia do wyników, które by mogły być zużytkowane praktycznie, będzie ona zwiększała do nieskończoności dziedzinę swych dociekań. A co straci w porównaniu z nauką na użyteczności i ścisłości, to zyska na doniosłości i na zakresie. Jeżeli matematyka jest tylko nauką o wielkościach, jeżeli jej metody stosuje się tylko do ilości, to nie należy zapominać, że ilość jest zawsze jakością *in statu nascendi*, jest, rzec by można, wypadkiem granicznym jakości [82]. Rzecz to więc całkiem naturalna, że metafizyka przyjmuje konstytutywną ideę naszej matematyki, aby rozciągnąć ją na wszystkie jakości, to znaczy na rzeczywistość w ogóle. Przez to jednak nie stanie się bynajmniej jej celem *mathesis universalis*, ta chimera filozofii nowożytnej. Wprost przeciwnie, w miarę jak metafizyka będzie postępowała naprzód, napotykać będzie przedmioty coraz trudniejsze do przełożenia na język symboli. Ale w każdym razie zacznie od wejścia w styczność z ciągłością i ruchomością rzeczywistości w tym punkcie, gdzie styczność tę zużytkować można w najcudowniejszy sposób. Przejrzy się w zwierciadle, które odbija jej obraz pomniejszony, ale też bardzo świetlisty. Ujrzy z większą jasnością to, co operacje matematyczne czerpią z konkretnej rzeczywistości, i będzie szła dalej w kierunku tej właśnie rzeczywistości konkretnej, a nie w kierunku metod matematycznych. Powiedzmy więc, złagodziwszy z góry to, co w poniższej formule mogłoby być zarazem nadmiernie skromne i nadmiernie zarozumiałe, że j e d n y m z p r z e d m i o t ó w m e t a f i z y k i s ą r ó ż n i c z k i i c a ł k i j a k o ś c i o w e" [83].

Zacznijmy analizę wyżej zacytowanego tekstu od stwierdzenia Bergsona, że zmianie utartego kierunku pracy myśli zawdzięczamy „zarówno najważniejsze zdobycze naukowe, jak i to, co mamy żywotnego w metafizyce". Na czym owa zmiana kierunku polegała?

Otóż tym, co w sposób zasadniczy dzieli — zdaniem Bergsona — nowożytność od czasów starożytnych, jest podejście do zagadnienia ruchu i związanego z tym zagadnienia czasu. Nauka starożytnych, rozważana w tym aspekcie, jest wiedzą statyczną. Ruch, zmianę zawsze traktuje jako

[82] „La quantité est toujours de la qualité à l'état naissant: c'en est, pourrait-on dire, le cas limite" (PM 215 (1422 n.)).

[83] Tamże 214 n. (1422 n.). Skorzystano prawie całkowicie z tłumaczenia polskiego P. Beylina i K. Błeszyńskiego: patrz H. B e r g s o n. *Myśl i ruch. Wstęp do metafizyki. Intuicja filozoficzna. Postrzeżenie zmiany. Dusza i ciało.* Warszawa 1963 s. 54-56. Na początku tekstu dokonano paru zmian tłumaczenia, umieszczając w takim wypadku w nawiasie termin francuski.

pewien statyczny, całościowy schemat. Nawet wtedy, gdy wchodzi w analizę ruchu, ogląda przedmiot w pewnych stanach, jej zdaniem uprzywilejowanych. Zawsze jednakże jest to pewien etap, faza, stan przedmiotu zatrzymanego w pewnej chwili [84]. Czas jest — ich zdaniem — bez znaczenia, ponieważ trwanie rzeczy przedstawia jedynie umniejszenie tego, co istotne w przedmiocie. Zmiana, ruch są jedynie dążeniem formy zmierzającej do swego wypełnienia. Owo wypełnienie jest tym, co należy poznać. Oczywiście, spełnienie to nigdy nie jest całkowite i filozofia starożytna wyraża to mówiąc, że nigdy nie postrzegamy formy bez materii. Jednakowoż przedmiot w pewnych uprzywilejowanych momentach niejako muska (*frôle*) swą formę inteligibilną. Tą właśnie formą inteligibilną, idealną, powiedzieć by można: ostateczną, krańcową (*limite*), zajmuje się nauka starożytnych. I gdy w ten sposób jest, jak sądzi, w posiadaniu sztuki złota (forma), w tym większym stopniu posiada ową malutką monetę, jaką jest zmiana. Ta ostatnia jest mniej niż bytem. Poznanie, które wzięłoby ją (zmianę) jako swój przedmiot, zakładając, że byłoby możliwe, byłoby czymś znacznie mniej wartościowym niż nauka [85].

Tymczasem „Nauka nowożytna — stwierdza Bergson — poczęła się w dniu, kiedy ruchomość podniesiono do godności rzeczywistości niezależnej. W tym dniu Galileusz, staczając kulę po równi pochyłej, powziął decyzję zbadania tego ruchu z góry na dół dla niego samego, w nim samym, zamiast szukać jego zasady w pojęciach: g ó r a i d ó ł, dwóch nieruchomości, za pomocą których Arystoteles chciał wystarczająco wyjaśnić ruchomość. I nie jest to fakt odosobniony w historii nauki" [86]. Albowiem czas i ruch wchodzą w formuły astronomii Keplera [87], jak i geometrii Kartezjusza [88]. „Nauka nowożytna jest córką astronomii; zstąpiła z nieba na ziemię według planu ukazanego przez Galileusza, bowiem właśnie dzięki Galileuszowi Newton i jego następcy związali się z Keplerem" [89].

A zatem, powtórzmy to jeszcze raz, podczas gdy koncepcja poznania naukowego w starożytności degradowała czas, zmianę traktowała jako zmniejszenie się formy danej odwiecznie, nauka nowożytna wszystkie chwile czasu umieszcza na tej samej płaszczyźnie, nie dopuszcza momentów istotnych. Płynność czasu staje się samą rzeczywistością, mówiąc krótko — „la science moderne doit se définir surtout par son aspiration à prendre le temps pour variable indépedante" [90].

---

[84] EC 333 (777).
[85] Tamże 3343 (785).
[86] PM 217 (1425). Tłum. P. Beylin i K. Błeszyński.
[87] EC 331 (775).
[88] Tamże 333 n. (777 n.).
[89] Tamże 334 (778).
[90] Tamże 335 (779).

Gdy chodzi o metafizykę nowożytną i zmianę jej myślenia, stwierdza Bergson: „Wypożyczając od platoników ich język, powiemy, pozbawiając używane przez nich terminy psychologicznego sensu i nazywając Ideą pewną rękojmię łatwej inteligibilności (*assurance de facile intelligibilité*), Duszą zaś — pewien niepokój życia (*inquiétude de vie*), że jakiś niewidoczny prąd prowadzi filozofię nowożytną do wywyższenia Duszy ponad Ideę. Przez to filozofia nowożytna, a zwłaszcza nowożytna nauka, usiłuje kroczyć w kierunku odwrotnym niż myśl starożytnych" [91]. Filozofem, który najwyraźniej w metafizyce usiłował dokonać owego odwrócenia, był — zdaniem Bergsona — Kartezjusz ze swymi rozważaniami dotyczącymi duszy i wolności ludzkiej [92].

Przechodząc do samej matematyki Bergson od razu kieruje się ku analizie nieskończonościowej i w sposób szczególny ją wyróżniając („Najpotężniejsza z metod badania, jakimi rozporządza umysł ludzki") stwierdza, iż ona również powstała przez zmianę kierunku myślenia. Dokładniejszych danych, jak owa zmiana kierunku myślenia prowadząca ku rachunkowi

---

[91] PM 219 (1426). Tak pojęta Dusza (*inquiétude de la vie*) jest przede wszystkim tematem rozważań filozofii egzystencjalistycznej. Por. S. Kierkegaard. *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć.* Warszawa 1969. Zupełnie chyba bezsporny jest fakt bezpośredniego wpływu filozofii Bergsona na egzystencjonalistów francuskich (J. P. Sartre, M. Merleau-Ponty i G. Marcel). Patrz np. P. Trotignon. *Les philosophes français d'aujourd'hui.* Paris 1970 s. 49; *Entretiens Paul Ricoeur Gabriel Marcel.* Paris 1968 s. 15 n. Gdy chodzi zaś o wielkiego przedstawiciela egzystencjalizmu w Niemczech M. Heideggera jest faktem, że w okresie pisania *Sein und Zeit* znana mu jest Bergsona koncepcja czasu, z którą zresztą w tym dziele polemizuje. Ponadto właśnie młody M. Heidegger poprawia i gładzi pod względem stylistycznym doktorską pracę R. Ingardena *Intuition und Intellekt bei Henri Bergson* („Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung" 5:1922 — tekst polski: *Intuicja i intelekt u H. Bergsona. Przedstawienie i próbka krytyki.* WN:R. Ingarden. *Z badań nad filozofią współczesną.* Tłum. M. Turowicz. Warszawa 1963 s. 12-190). *Sein und Zeit* ukazuje się w 1927 r. Por. E. Husserl. *Briefe an Roman Ingarden. Mit Erlauterungen und Erinnerungen an Husserl.* Hrsg. von R. Ingarden, M. Nijhof. Den Haag 1968 s. 19; O. Pöggeler. *Der Denkweg Martin Heideggers,* Pfülligen 1963; L. Giroux. *Durée pure et temporalité.* Montréal 1971; J. Hypolite. *Du bersonisme à l'existentialisme.* W: *Actes del primer congreso nacional de filosofia.* Mendoza 1949 s. 442-455. Niewątpliwie również Bergson w jakiś sposób dopomógł twórcom tzw. tomizmu egzystencjalnego (mam na myśli głównie Maritaina i Gilsona) odkryć oryginalną, choć zapoznaną, koncepcję bytu św. Tomasza z Akwinu (por. wstęp). Wspomina się tu o tym jeszcze raz tylko dlatego, że czasami, zupełnie bezpodstawnie i niesłusznie, miesza się, umieszczając w jednej perspektywie tomizm egzystencjalny z egzystencjalizmem Heideggera. Wydaje się zaś, że bliższe ukazanie różnic, jakie istnieją między Bergsonem a Heideggerem z jednej strony, z drugiej zaś ukazanie zasadniczych różnic między filozofią Akwinaty a Bergsonem pozwoliłoby wreszcie upartym na dostrzeżenie różnic tam, gdzie są one rzeczywiście ogromne.

[92] EC 344-346 (787 n).

nieskończoności przebiegała, dostarcza wykład Bergsona z Collège de France z roku akademickiego 1902/03 na temat historii idei czasu. Najkrócej referując, wśród tych, którzy na torach myśli ludzkiej pełnili funkcję zwrotniczych, umieszcza Bergson, poczynając od epoki odrodzenia — Giordana Bruna, a jeszcze przedtem Mikołaja z Kuzy, a następnie Keplera, Benedettiego, Galileusza, Cavalieriego, Robervala i wreszcie Newtona z jego teorią fluksji, i następnie uczenia Newtona Barrowa [93]. „W ogóle — stwierdza autor *Ewolucji twórczej* — najbardziej radykalny postęp, jaki może być udziałem jakiejś nauki, polega na wprowadzeniu już zdobytych wyników w nowy układ (*dans un ensemble nouveau*); dotychczasowe wyniki w relacji do nowego układu stają się migawkowymi i nieruchomymi widokami zdjętymi od czasu do czasu z ciągłości ruchu. Taka jest np. relacja geometrii nowożytnej do geometrii w starożytności. Ta ostatnia, czysto statyczna, dokonywała działań na figurach gotowych (*une fois décrites*); nowożytna — bada zmienność funkcji, tzn. ciągłość ruchu opisującego figurę. Oczywiście, dla większej ścisłości można wyeliminować z naszych metod matematyczych wszelkie rozważania dotyczące ruchu; mimo wszystko prawdą jest, że u narodzin matematyki nowożytnej jest wprowadzenie ruchu do genezy figur („il n'en est pas moins vrai que l'introduction du mouvement dans la genèse des figures est à l'origine de la mathématique moderne") [94].

Jak wyżej powiedziano i w świetle ostatnich stwierdzeń widać jeszcze wyraźniej, że jest to zwrócenie uwagi na matematykę nowożytną, nie ze względu na technikę liczenia czy też jej użyteczność; jest to zwrócenie uwagi na „anatomię" bądź, jeszcze bardziej, „fizjologię" matematyki nowożytnej. „Matematykę nowożytną charakteryzuje właśnie dążenie do zastąpienia tego, co skończone, przez to, co się staje, do śledzenia wielkości w trakcie ich powstawania, do uchwycenia ruchu już nie z zewnątrz, w jego widocznych dla nas wynikach, ale od wewnątrz, w jego tendencji do zmiany". Jednakowoż matematyka jest tylko nauką dotyczącą aspektu ilościowego, a ponadto, jak wszystkie nauki matematyczno-przyrodnicze, ma ostatecznie służyć celom praktycznym, stąd też właśnie musi posłużyć się symbolami. I choć źródłem jej wynalazczości jest intuicja, to w zastosowaniu występuje tylko symbol. Taki jest zresztą los wszystkich nauk, których celem jest — *agir*. Poznanie ma służyć działaniu, przyswaja sobie rytm działania, staje się jego narzędziem [95]. To, co nazywa się rezultatem takiego poznania, nie dotyczy samej rzeczywistości odczytanej przez intelekt w bezpośrednim z nią kontakcie, jest raczej adaptacją rzeczywistości

[93] *Mélanges* s. 577.

[94] EC 31 n (521).

[95] EC 306 (754).

do celów praktycznych i wymagań społecznych [96]. Tak np. idea różniczki (*différentielle*), albo raczej fluksji (*fluxions*), zrodziła się zdaniem Bergsona w takim właśnie kontakcie intelektu z rzeczywistością; metafizyczna więc, biorąc pod uwagę jej genezę, stała się naukowa wtedy, gdy stawała się precyzyjnym narzędziem, symbolem [97]. Otóż coraz większe doskonalenie precyzji terminów nauki może trwać całe pokolenia, podczas gdy ów moment intelektualnego kontaktu z rzeczywistością trwał chwilę; bardzo często zaś, niesłusznie, bierzemy aparat logiczny nauki za samą naukę [98], zapominając o pierwotnej intuicji, która stoi u kolebki tego, co dało początek całej późniejszej pracy analitycznej [99].

„Ale metafizyka, która nie ma na względzie żadnych zastosowań, będzie mogła, i w większości wypadków będzie musiała, uniknąć transponowania intuicji na symbole. Zwolniona od obowiązku dochodzenia do wyników, które by mogły być zużytkowane praktycznie, będzie ona zwiększała do nieskończoności dziedzinę swych dociekań. A co straci w porównaniu z nauką na użyteczności i ścisłości, to zyska na doniosłości i na zakresie [...]". Odmiennie niż u przedstawicieli każdej innej nauki wysiłek filozofa powinien zmierzać do odczytania rzeczywistości takiej, jaka jest w sobie i dla siebie, a nie tylko w aspekcie jej użyteczności dla nas. Ten ostatni sposób pozwala przewidywać, czyni nas w pewnym stopniu panami wydarzeń; w zamian za to jednak zamiast tego, co trwa, pokazuje tylko nieruchome widoki, symbolizuje on jedynie rzeczywistość i bardziej przenosi ją w dziedzinę ludzką, niż ją wyraża. Stąd też Bergson wobec całego pozytywizmu Comte'a ukazuje właściwe zadanie filozofii — „Il faut tâcher [...] de voir pour voir, et non plus de voir pour agir" [100]. Poznanie, do jakiego zdąża filozofia, będzie więc praktycznie nieużyteczne, nie rozszerzy naszego panowania nad naturą, będzie nawet przeciwstawiać się pewnym naturalnym aspiracjom rozumu; lecz gdyby odniosło rezultat, dopięłoby swego, ujęłoby bowiem samą rzeczywistość w sposób ostateczny (*dans une définitive étreinte*). Nie zadawano by więcej pytań, gdzie poruszające się ciało będzie, jakim przekształceniom ulegnie system, poprzez jaki stan zmiana będzie przechodzić w jakimkolwiek bądź momencie; momenty czasu, będące jedynie zatrzymaniem naszej uwagi, byłyby obalone; usiłowano by śledzić jedynie upływanie czasu, samą płynność tego, co rzeczywiste [101]. Taką właśnie nauką, która usiłuje widzieć, aby widzieć, a więc o celach wyłącznie teoretycznych, jest — zdaniem Bergsona — metafizyka; jako

---

[96] MM 203 n. (319 n).

[97] PM (29 (1274).

[98] Np. filozofia Koła Wiedeńskiego.

[99] PM 215 n. (1423).

[100] EC 298 (747).

[101] Tamże 341 n. (784 n.).

nauka ujmująca bezpośrednio rzeczywistość w niej samej, będzie dążyła do unikania wszelkich symboli i konstrukcji [102].

Krótko mówiąc, każda nauka wie i chce wiedzieć coraz więcej, do czego służy świat, ale nie interesuje ją albo bardzo mało, czym świat jest sam w sobie. Metafizyka ma się tym właśnie zająć i dlatego ma być nauką pierwszą, ujmującą ostatecznie rzeczywistość w niej samej, będzie zatem, jako wyrastająca z bezpośredniego kontaktu z rzeczywistością, nauką empiryczną [103]. Ponieważ rzeczywistość, świat w nas i dookoła nas jest dynamicznym, stającym się *continuum* (cz. II.1), aby do niej dotrzeć, potrzeba, aby metafizyka przejęła „konstytutywną ideę naszej matematyki", tzn. w świetle tego, co wyżej powiedziano o matematyce, chodzi chyba Bergsonowi o to, że metafizyka powinna, podobnie jak matematyka nowożytna, wprowadzić ruch, zmianę, stawanie się do swych rozważań; powinna ów sposób myślenia właściwy nowożytnemu matematykowi zaadoptować w myśleniu metafizycznym. Przy czym, jeżeli matematyka jest tylko nauką o wielkościach, to nie należy zapominać, że każda ilość jest w stosunku do jakości czymś wtórnym („la quantité est toujours de la qualité à l'état naissant: c'en est, pourrait-on dire, le cas limite"). To, co jest pierwotne w sobie i ostateczne w świecie oglądanym, jest jakością [104]. „Rzecz to więc całkiem naturalna, że metafizyka przyjmuje konstytutywną ideę naszej matematyki, aby rozciągnąć ją na wszystkie jakości, tzn. na rzeczywistość w ogóle". W ten sposób do dynamicznej, stającej się nieustannie rzeczywistości skorelowany zostaje odpowiedni sposób poznania [105], który to właśnie nowy sposób pracy umysłu nazywa Bergson intuicyjnym — „penser intuitivement est penser en durée" [106]. Metafizyka zatem, podobnie jak matematyka, będzie śledzić ruch, stawanie się, zmianę. Podobnie — nie znaczy identycznie. Matematykę interesuje przede wszystkim ilościowy aspekt świata, stąd też posługuje się pewnymi konstruktami, symbolami, ilościowymi tłumaczeniami świata; metafizykę owe konstrukty, symbole

---

[102] „S'il existe un moyen de posséder une réalité au lieu de la connaître relativement, de se placer en elle au lieu d'adapter des points de vue sur elle, d'en avoir l'intuition au lieu d'en faire l'analyse, enfin de la saisir en dehors de toute expression, traduction ou représentation symbolique, la métaphysique est cela même. La métaphysique est donc la science qui prétend se passer de symboles" (PM 181 n. (1396)). Por. tamże 213 (1426).

[103] „L'experience vraie [...] celle qui naît du contact immédiat de l'esprit avec son objet" (MM 204 (320)). Por. PM 196 n. (1408).

[104] Patrz przede wszystkim DJ rozdz. II; EC 251 (707 n.). Por. Robinet, jw.; G. Deleuze. *Le bergsonisme*. Paris 1968, zwłaszcza rozdz. II, IV i V.

[105] „Il faut se replacer dans la durée et ressaisir la réalité dans la mobilité qui en est l'essence" (PM 26 (1272)).

[106] Tamże 30 (1275). Por. Deleuze, jw. rozdz. I — „L'intuition comme méthode".

wcale nie interesują („nie stanie się bynajmniej jej celem *mathématique universelle*") [107]. „Wprost przeciwnie, w miarę jak metafizyka będzie postępowała naprzód, napotykać będzie przedmioty coraz trudniejsze do przełożenia na język symboli".

Już raz wspomniał o tym Bergson zwracając uwagę, iż metafizyka, która chce ująć przedmiot w nim i dla niego, a więc w celu czysto teoretycznym, będąc jednocześnie nauką empiryczną, „będzie musiała unikać transponowania intuicji na symbole". Obecnie wiemy nieco więcej, gdyż termin „intuicja" przestał mieć tylko znaczenie intuicyjne; oznacza pewien dostosowany do dynamicznej rzeczywistości sposób pracy władz poznawczych [108]. Otóż taka właśnie metafizyka, jako nauka, musi komunikować swe wyniki poznawcze, pozostaje więc problem języka. Ma to być język specyficzny, wyrażający to, co dane w poznaniu intuicyjnym — dynamiczne i stające się trwanie — ma być więc wolny od konstruktów, symboli, statycznych pojęć. Trzeba, aby metafizyka transcendowała pojęcia, wychodziła poza pojęcia [109]. „Metafizyka jest dopiero wtedy sobą — stwierdza Bergson — gdy wychodzi poza pojęcia albo przynajmniej kiedy wyzwala się z pojęć sztywnych, gotowych i tworzy pojęcia odmienne od tych, których zazwyczaj używamy, tzn. przedstawienia (*des représentations*) giętkie, ruchome, niemal płynne, zawsze gotowe przybrać lotne kształty intuicji" [110]. Jednym słowem, zartykułowanie dynamicznej rzeczywistości wymaga, by język, który mógłby być jej denotacją i konotacją, był również giętki, dynamiczny, stąd też powyższe stwierdzenie mówiące o trudnościach stających przed metafizyką w jej artykułowaniu tego, co poznane.

Metafizyka przyjmując konstytutywną ideę nowożytnej matematyki „zacznie od wejścia w styczność z ciągłością i ruchomością rzeczywistości. Przejrzy się w zwierciadle, które odbija jej obraz niewątpliwie bardzo pomniejszony, ale też bardzo świetlisty". Jest to obraz pomniejszony, bo redukowany tylko do aspektu ilościowego, świetlisty zaś, bo wyrażony przy pomocy jasnych idei matematycznych. I na tym właściwie kończy się funkcja matematyki jako modelu epistemologicznego dla metafizyki. Już

---

[107] Zdaniem Bergsona koncepcja filozofii jako *mathesis universalis* jest żyjącym wciąż duchem platonizmu w filozofii. Typowym tego przykładem jest, jego zdaniem, filozofia Kanta (PM 222 (1428)).

[108] „L'intuition part du mouvement, le pose ou plutôt l'apercoit comme la réalité même, et ne voit dans l'immobilité qu'un moment abstrait, instantané pris par notre esprit sur une mobilité" (tamże 30 (1275)).

[109] „Il faut qu'elle transcende les concepts" (tamże 188 (1401)). W tomizmie egzystencjalnym mówi się o pojęciach transcendentalnych. Por. S. Kamiński, M. A. Krąpiec. *Z teorii metodologii metafizyki*. Lublin 1972 s. 86 n.

[110] PM 188 (1401). Ciekawe byłoby w tym miejscu porównanie z teorią analogii, o której mówi się w tomizmie egzystencjalnym. Patrz np. M. A. Krąpiec. *Teoria analogii bytu*. Lublin 1959.

bowiem przy styku z rzeczywistością metafizyka „ujrzy z większą jasnością to, co operacje matematyczne czerpią z konkretnej rzeczywistości", bo poprzez intuicję będzie ona w bezpośrednim kontakcie z całym bogactwem jakościowym tego, co jest, stąd też, stwierdza następnie Bergson, „będzie szła dalej w kierunku tej właśnie rzeczywistości konkretnej, a nie w kierunku metod matematycznych". Metafizyk naśladując matematyka w jego sposobie myślenia (myślenie w ruchu), z chwilą gdy wejdzie w styczność z ciągłością i ruchomością rzeczywistości, będzie już badał tę rzeczywistość przy pomocy własnej metody — filozoficznej (intuicyjnej — *penser en derée*); metody matematyczne odczytujące świat tylko w aspekcie ilościowym są w metafizyce za ubogie i trzeba je zostawić. Co wcale jednak nie przeszkadza, aby nawet w sferze metod dostrzegać pewne analogie między pracą matematyka i metafizyka. Tak właśnie, analogicznie do analizy matematycznej, „jednym z przedmiotów metafizyki są różniczki i całki jakościowe", a więc jakieś ujęcie skończoności w nieskończoności (rachunek różniczkowy) i nieskończoności w skończoności (rachunek całkowy). Oczywiście, chodzi tu tylko o analogie, bo Bergson zaznacza, że w owej formule wskazującej na jeden z przedmiotów metafizyki trzeba złagodzić z góry to, „co mogłoby być zarazem nadmiernie skromne i nadmiernie zarozumiałe"; nadmiernie skromne — bo czyż można wyczerpać bogactwo jakościowe dynamicznej i stającej się wciąż, stwórczej (*créatrice*) rzeczywistości? A jeżeli w ogóle byłoby to możliwe, to w jaki sposób, skoro nie ma tu tak wypróbowanych metod — i stąd zarozumiałość powyższej formuły wyznaczającej jeden z przedmiotów metafizyce — bowiem wypróbowane metody matematyczne wraz z najpotężniejszą, jaką rozporządza umysł — *l'analyse infinitesimal* — są przy eksploracji rzeczywistości nieużyteczne. Ponadto chcąc uświadomić, iż jest to tylko pewna analogia do rachunku różniczkowego i całkowego, Bergson dokonuje modyfikacji ortograficznej, pisze mianowicie: „un des objets de la métaphysique est d'opérer des différenciations" [111], podczas gdy o działaniach różniczkowych w matematyce pisze się „différentiations" [112]. „Wysiłek filozofa, tak jak go rozumiem — stwierdza na innym miejscu — bardzo upodabnia się do wysiłku matematyka, który determinuje funkcję wychodząc z różniczki. Ostatnim krokiem filozoficznym badań jest prawdziwa praca całkowania" [113].

[111] PM 215 (1423).

[112] W interpretacji dwóch ostatnich zdań cytowanego tekstu z *Wprowadzenia do metafizyki* korzystam bezpośrednio z interpretacji dokonanej przez J. Mileta (jw. s. 84 n.).

[113] „La tâche du philosophe, telle que nous l'endendons, ressemble beaucoup à celle du mathématicien qui détermine une fonction en partant de la différentielle. La démarche extrême de la recherche philosoqhique est un véritable travail d'intégration" (MM 206 (321)).

Wydaje się, iż zadanie postawione w II.2, aby ukazać myśl matematyczną jako jedno z zasadniczych źródeł bergsonizmu, zostało wypełnione. Niewątpliwie Bergson, będąc filozofem nauki, interesował się nie tylko matematyką. Zagadnienie czasu jako takie jest chyba bardziej zagadnieniem fizyki niż matematyki. Tak jak nie tylko matematykami byli Galileusz, Kepler, Kartezjusz czy Newton. Dorzucić by zatem można, że bergsonizm wyrasta nie tylko z refleksji matematycznej, ale również z tego wszystkiego, co kantyzm, a zwłaszcza pozytywizm, uważał za naukę [114]. Matematyka, będąc niejako formą wszystkich nauk, była najdogodniejszym terenem, gdzie zmianę w sposobie myślenia, będącą źródłem sukcesów nauki nowożytnej, można było najwygodniej analizować, jak i na jej tle pokazać konieczność nowego sposobu myślenia dla metafizyki.

* * *

Trudność, przed jaką stanął człowiek w czasach rodzącej się myśli teoretycznej (eleaci), jak i powodzenia nauki nowożytnej mają, według opinii filozofa francuskiego, jedno źródło — sposób pracy władz poznawczych. Otóż niepowodzenia pierwszych, jak i sukcesy drugich sugerują, iż rzeczywistość w swych fundamentach bytowych, egzystencjalnych, jest przede wszystkim trwaniem („la durée l'etoffe même de la réalité") [115] oraz że zmieniając pracę umysłu, na wzór nauk nowożytnych (zwłaszcza matematyki), umysł w ruchu — intuicja [116] mówiąc technicznym językiem Bergsona — „współodczuwając" z dynamiczną rzeczywistością odsłoni źródło nieporozumień aporii Zenona, jak też pozwoli dotrzeć do rzeczy w sobie.

W świetle tego, co powiedziano w dwóch częściach tegoż artykułu, wydaje się, iż u źródeł bergsonizmu, według danych dostarczonych przez samego Bergsona, umieścić należy 2 momenty, związane zresztą ze sobą. Filozof francuski zafrapowany przede wszystkim zagadnieniem czasu staje z jednej strony wobec argumentów Zenona, z drugiej wobec myśli matematycznej. Owe 2 czynniki, mające służyć pomocą w rozwiązywaniu zagadnienia czasu, doprowadzają z jednej strony do teorii trwania, z drugiej do teorii intuicji. Otóż właśnie te 2 teorie należycie rozumiane, stanowią chyba to, co chciał powiedzieć Bergson, stanowią podstawę, na której wyrasta bergsonizm [117].

---

[114] „Im dłużej będziemy się nad tym zastanawiać, tym szybciej zorientujemy się, iż proponowana tu koncepcja metafizyki jest tą, którą sugeruje nauka nowożytna" (EC 342 n. (785).

[115] Tamże 360 (800).

[116] „Un esprit qui se replace le long du devenir et qui en adopte le mouvement" (tamże 317 (763 n.)).

[117] Tak ukazane źródła filozofii Bergsona potwierdziłyby chyba następujące prace: Milet, jw.; Deleuze, jw., Heidsieck, jw.; Robinet, jw.; Guitton.

Poglądy Bergsona wypływające z takich źródeł trudno uważać za patetyczną wizję estetyczną czy też za ekstrapolację nauk biologicznych. Jest to na pewno filozofia — metafizyka jako nauka autonomiczna, choć widząca możliwość, a nawet zachęcająca do współpracy nauk szczegółowych z filozofią. Wydaje się, iż najbardziej interesujące byłoby nawiązanie dyskusji z interpretacją bergsonizmu jako sensualizmu i instynktywizmu. Bo najpierw przy odpowiednim, a wydaje się, że i najbliższym poprawnemu rozumieniu bergsonowskiej intuicji, nieporozumieniem chyba będzie nazywanie jego filozofii irracjonalizmem [118], jak to czyni się w tej właśnie interpretacji. Ponadto jednym z przedstawicieli interpretacji filozofii Bergsona jako sensualizmu i instynktywizmu jest Maritain, krytycznie oceniający bergsonizm z pozycji filozofii św. Tomasza z Akwinu. Jest to o tyle bardziej interesujące, iż sam Bergson w 1935 r.[119] w jednym z listów pisał: „Na nieszczęście nie znam dostatecznie filozofii św. Tomasza, abym mógł sam powiedzieć, do jakiego stopnia moje poglądy są przedłużeniem jego. To, co jest pewne, że gdy musiałem pogłębić niektóre zagadnienia z tej filozofii, znalazłem się w obecności idei, z których mogłem zaakceptować to, co istotne („je me suis trové en présence d'idées dont je pouvais accepter l'essentiel"), uwzględniając oczywiście rozwój nauki, który miał miejsce od śmierci św. Tomasza do naszej epoki [...]" [120].

Już po raz trzeci w ramach tego artykułu ma miejsce, choć zawsze trochę ubocznie, pewna konfrontacja filozofii Bergsona z filozofią św. Tomasza z Akwinu. Jest to zwykłym wynikiem tego, że autor artykułu za bliższą sobie uważa filozofię tego ostatniego, co nie przeszkodziło chyba do immanentnego przedstawienia źródeł zupełnie odmiennego typu filozofii. Jest zaś rzeczą ciekawą, że w ramach tych kilkunastu stron dało się zauważyć zbieżne tendencje. Poznanie pojęciowe jest nieadekwatne w stosunku do dynamicznej rzeczywistości, powie Bergson, stąd konieczność nowego typu poznania, przekraczającego poznanie pojęciowe, stąd konieczność nowego języka dla filozofii, który wyraziłby zmienne, lotne kształty rzeczywistości. Tomista poczyni rozróżnienie na przedmiot adekwatny i właściwy ludzkiego poznania, ale również wskaże na konieczność tzw. po-

---

La vocation de Bergson; J. Wahl. *Bergson. Les cours de Sorbonne.* Paris 1965 (na powielaczu). Z prac starszych nie cytowanych w artykule: J. Desaymard. *Bergson à Clermont.* Paris 1910; Ch. Péguy. *Note conjointe sur M. Bergson.* Paris 1914.

118 Patrz L. Husson. *L'intellectualisme de Bergson Genèse et développement de la notion bergsonienne d'intuition.* Paris 1947. R. Blanché w swej książce *La science actuelle et le rationalisme* (tłum.: *Wiedza współczesna a racjonalizm.* Warszawa 1969) na s. 18, 45, 78, 100, wzmiankując o poglądach Bergsona, nigdzie nie stawia mu zarzutu irracjonalizmu, przeciwnie, umieszcza go wśród prekursorów współczesnego racjonalizmu. Por. Ullmo, jw. rozdz. VIII s. 219-250 — „La raison".

119 Ostatnia książka Bergsona, *La pensée et le mouvent,* ukazała się w 1934 r.

120 *Mélanges* s. 1520.

jęć transcendentalnych, które w sposób analogiczny ujmują to, co istnieje — dynamiczną rzeczywistość w aspekcie egzystencjalnym. Słowem, jak słusznie zauważył wybitny znawca filozofii św. Tomasza E. Gilson, nie potrzeba wkładać w usta św. Tomasza nic z tego, o czym mówi Bergson, ale Bergsonowska wierność konkretnej rzeczywistości otwiera uszy na słowa, które bezustannie powtarza św. Tomasz [121]. Stąd też pewna nieufność, może nieuzasadniona, do stanowiska Maritaina, jak też sugestia do przeanalizowania jego wypowiedzi o filozofii Bergsona. Ostatecznie przecież w filozofii nie chodzi o tomizm czy bergsonizm, nie chodzi o to, jakiego -izmu się jest zwolennikiem, chodzi o poszukiwanie prawdy, a prawda jest tylko jedna — „Et il n'y a pourtant qu'une vérité" [122].

DES SOURCES DE LA PHILOSOPHIE DE BERGSON

Résumé

Puisque Bergson du moment d'avoir publié ses thèses n'a pas changé essentiellement ses idées, la période des études à L'Ecole Normale Supérieure, et ensuite son séjour à Angers et Clermont-Ferrand (jusqu'à 1889 — c'est la date de la soutenance des thèses) doit montrer le problème qui l'inquiétait avant tout, et indiquer la direction où il a cherché à le résoudre. Or, ce qui l'a frappé au début de sa route philosophique, c'était le problème du temps qu'il essayait de résoudre dans la discussions avec Zénon d'Elée (apories) et réflexions sur la pensée mathématique moderne (I).

En discutant les sophismes de Zénon, Bergson constate que la réalité est dynamique, c'est sa théorie de la durée (II.1); alors que la réflexions approfondie sur la pensée mathématique moderne, c'est la source de sa théorie de l'intuition (II.2).

[121] E. Gilson. *La philosophie et la théologie*. Paris 1960 (tłum.: *Filozof i teologia*. Warszawa 1968 s. 137 n.).

[122] Jest to cytat z *Ewolucji twórczej* Bergsona, który J. Maritain umieszcza jako motto pierwszej części swej książki *La philosophie bergsonienne* (Paris 1913, Ed. 4. 1948 s. 1).